

SŁAWOMIR NOWOSAD

Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

<https://orcid.org/0000-0002-6287-7938>

Spoleczne implikacje etyki buddyjskiej

Social implications of Buddhist ethics

Abstract

Though primarily focused on the individual's enlightenment and happiness, Buddhist ethical thought does involve social areas of human life. This paper endeavours to grasp and propound ethical aspects of man's social existence and relations that are of particular interest not only in recent Buddhist literature. It first outlines man as a social being and includes the modern and universal idea of human rights, also in their international dimension. What follows are some significant ethical aspects of marriage and family life. The paper then provides the reader with a discussion of the main mutual relations between the king and his subjects by means of reference to two major models of the Buddhist notions of political rule as found in the historical examples of Emperor Aśoka and the mythical Shambalan Kingdom. Finally, attention is concentrated on the issues of peace and war as perceived in light of the basic Buddhist principle of *ahimsa*, but also ever more influenced by modern pluralistic societies and cultural transformations.

Keywords: Buddhism, Buddhist ethics, enlightenment, social life, human rights, marriage and the family, peace and war.

Streszczenie

Przy całej swojej uwadze, koncentrującej się na jednostce i jej ostatecznym wyzwoleniu ze zła (cierpienia), myśl buddyjska pozwala sformułować pewne zasady etyczne odnośnie do życia społecznego. Niniejsze opracowanie najpierw wskazuje na ważniejsze aspekty społecznego charakteru człowieka i jego natury wraz z odniesieniem do współczesnej idei praw człowieka, również w wymiarze międzynarodowym. Następnie uwaga zwraca się ku życiu w małżeństwie i rodzinie jako szczególnie istotnej rzeczywistości w każdym społeczeństwie. Z kolei artykuł wskazuje na wiodące zasady etyczne we wzajemnych relacjach między władcą i poddanymi, z odniesieniem do dwóch głównych modeli rządów w społeczeństwie buddyjskim, opartych na przykładzie legendarnego cesarza Aśoki i mitycznego królestwa Szambala. Na koniec zarysowana została buddyjska wizja pokoju i wojny, historycznie ewoluująca, ale zawsze odwołująca się do jednej z najbardziej podstawowych zasad buddyzmu: *ahimsa*.

Słowa kluczowe: buddyzm, etyka buddyjska, oświecenie, życie społeczne, prawa człowieka, małżeństwo i rodzina, pokój i wojna.

W centrum myśli buddyjskiej jest doświadczenie cierpienia, które jest udziałem każdej istoty żyjącej. Wyrażają to tzw. cztery szlachetne prawdy, pochodzące od Buddy, które ostatecznie wskazują na tzw. ośmiostopniową ścieżkę, prowadzącą do wyzwolenia z cierpienia i osiągnięcie stanu nirwany. Jak wierzą buddyści, nauka ta, zwana *dharma*, została przez Buddę i innych przebudzonych odkryta, a nie stworzona. Jest ona uniwersalnym prawem, które kieruje wszystkim, co istnieje. Obejmuje więc ona życie osobiste, jak też relacje z innymi i z całym światem. Poznanie i zachowanie prawa *dharmy* prowadzi do rzeczywistego szczęścia i zbawienia, natomiast jego naruszenie z konieczności rodzi cierpienie. Obecne życie człowieka (jak też istnienie każdej innej istoty) jest jednym z wielu, które po sobie następują. Mogą one być dobre albo pełne cierpienia¹. Wszystkim rządzi naturalna kolej rzeczy, czyli prawo *karmy*, zwane też prawem czynu, gdyż to od uczynków w obecnym życiu zależy jakość kolejnego wcielenia. Stąd tak ważny jest wymiar moralny ludzkiego postępowania. W tym kontekście buddyzm zwraca szczególną uwagę na wewnętrzną dyscyplinę oraz kształtowanie w sobie cnót, z których specjalne znaczenie ma postawa współczucia².

Na bazie tych fundamentalnych przesłanek, uwzględniając inne odnośne nauki i koncepcje buddyzmu, niniejszy artykuł przedstawia wybrane zagadnienia życia społecznego, jak je ujmuje etyka buddyjska. Pomimo historycznego, kulturowego i społeczno-etnicznego zróżnicowania buddyzmu ukazane tutaj elementy wizji społeczno-etycznej opierają się na powszechnie przyjmowanych buddyjskich przekonaniach i wierzeniach bez rozróżniania wewnętrznych tradycji i nurtów. Jedynie w niektórych szczegółowych przypadkach będzie to konieczne. Należy także dostrzec, jak wskutek coraz silniejszego wpływu innych kultur i religii czy tendencji sekularystycznych myśl buddyjska ulega dzisiaj przeobrażeniom i ewolucji.

¹ Budda miał powiedzieć: *The Noble Truth of Suffering (dukkha) is this: birth is suffering; aging is suffering; sickness is suffering; death is suffering; sorrow and lamentation, pain, grief and despair are suffering; association with the unpleasant is suffering; dissociation from the pleasant is suffering; not to get what one wants is suffering – on brief, the five aggregates of attachment are suffering.* John M. Koller. 2018. *Asian Philosophies*. New York-London: Routledge, 54.

² Por. Peter Harvey. 2000. *Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, 8–59; Sławomir Nowosad. 2018. „Zarys etyki buddyjskiej”. *Roczniki Teologiczne* 65 (3) : 21–25; Steve Bein. 2013. *Compassion and Moral Guidance*. Honolulu: University of Hawaii Press, 50–86.

1. Człowiek istotą społeczną

Odwołując się do nauk Buddy o powiązaniu wszystkich rzeczy ze sobą, buddyzm głosi współzależność wszystkich ludzi od siebie. W kontekście naturalnego dla ludzi dążenia do szczęścia oznacza to wzajemne, konieczne uwarunkowanie własnego szczęścia szczęściem innych. W przekonaniu Dalajlamy XIV, szczególnie znanego mnicha buddyjskiego i duchowego przywódcy Tybetańczyków, potrzebne jest wypracowanie takich systemów etycznych i politycznych, które będą promować i chronić szczęście wszystkich. W związku z tym postuluje on, by pojęcie tzw. powszechnej odpowiedzialności uznać jako podstawę dla ładu społecznego w każdej sferze życia – gospodarczego, politycznego, ekologicznego itp.³ Kryje się za tym prawda o równości wszystkich ludzi, w czym buddyzm dostrzega swoje pierwotne i ciągle ważne przekonanie. Dlatego sformułowanie z art. 1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ o tym, że „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw” da się zaakceptować i uzasadnić w świetle założeń nauki buddyjskiej. Ludzie bowiem, należąc do jednej ludzkiej wspólnoty, posiadają tę samą naturę i godność pomimo różnic w pochodzeniu czy aktualnego statusu społecznego⁴.

Zwracając uwagę na wzajemne, nieuniknione przenikanie się jednostki i społeczeństwa, myśl buddyjska unika zarazem ujęć skrajnych. Oznacza to przekonanie, że żadna pojedyncza istota ludzka ani nie jest całkowicie niezależna, posiadając jakieś absolutne prawa, ani nie jest bytem całkowicie zdeterminowanym przez społeczeństwo, nie posiadając żadnych praw. Natomiast społeczeństwo ani nie jest zwykłym zbiorem jednostek, ani nie jest rzeczywistością mającą absolutną władzę nad jednostką. Odwołując się do obrazu wzajemnej relacji matki i dziecka, można stąd powiedzieć, że wszyscy „jesteśmy dziećmi i matkami społeczeństwa, a społeczeństwo jest naszą matką i naszym dzieckiem”⁵. Można tu też dostrzec podobieństwo do liści i drzewa – jak liście czerpią soki z drzewa, tak jednocześnie dostarczają mu soku i pokarmu, który powstaje dzięki światłu słonecznemu i tlenowi. W tym sensie można powiedzieć, że liście są też dla drzewa

³ Por. Dalai Lama. 1999. *Ethics for the New Millennium*. New York: Riverhead Books, 161–162; Sallie B. King. 2005. *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 13–14.

⁴ *Buddhism is one of the earliest religions to recognize the fundamental equality of all human beings belonging, as they are, to one community in the sense that peoples' essential natures are the same whatever their individual differences, due to heredity, environment, and other factors, may be.* L.P.N. Perera. 1991. *Buddhism and Human Rights: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*. Colombo: Karunaratne and Sons, 23. Por. King. 2005. *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*, 89–91.

⁵ King. 2005. *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*, 93. Por. David J. Kalupahana. 1995. *Ethics in Early Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 58.

jak matka, nie tylko jak dziecko⁶. Wynika z tego, że rozwój i doskonalenie się jednostki przynosi pożytek całemu społeczeństwu, z którym każdy jest nierozdzielnie związany.

W taki sposób na bazie społecznej natury człowieka ujawnia się i realizuje powszechna społeczna odpowiedzialność. Każdy człowiek przyczynia się do dobra wspólnego, gdy duchowo i moralnie dojrzeje w zgodzie ze swoją społeczną naturą. A zarazem działa przeciwko swojej ludzkiej naturze, gdy odrzuca czy zaniedbuje troskę o dobro innych członków społeczeństwa. Ponadto w związku z tą wzajemną współzależnością wszystkich w społeczeństwie każdy powinien mieć na uwadze, że cierpienie innych w taki czy inny sposób prowadzi do własnego cierpienia. Odpowiedzialność, mająca u fundamentu tę samą ludzką naturę wszystkich ludzi, przekłada się na konkretne zachowania w duchu troski o innych i rezygnacji z siebie. Chorzy, samotni czy bezbronni domagają się zaangażowania na ich rzecz ze strony społeczeństwa i innych jednostek. Według Dalajlamy taka rzeczywista pomoc okazana innym jest „miarą naszego duchowego zdrowia” zarówno całego społeczeństwa, jak i pojedynczych ludzi⁷.

2. Prawa człowieka

Dowartościowując w pewnym stopniu wymiar społeczny życia człowieka, myśl buddyjska zarazem nie poświęcała zbyt wiele uwagi zagadnieniom z zakresu politycznej filozofii moralnej. W centrum było zawsze wezwanie do zachowywania klasycznej nauki o ośmiu szlachetnych drogach czy pięciu przykazaniach. One bowiem wyznaczają drogę do osiągnięcia szczęścia i ostatecznego wyzwolenia każdej jednostki, także w jej powiązaniach z innymi. Powstała w nowszych czasach teoria praw człowieka, w kontekście nowożytnych wojen i pogwałcenia godności całych społeczeństw i narodów na nieznaną wcześniej skalę, wpłynęła na rozwój analogicznej refleksji wśród buddystów. Trzeba zaznaczyć, że samo pojęcie „praw” jest obce buddyzmowi i w przeszłości raczej nie było tam ono przywoływane. Odwołując się do słów Buddy, podkreśla się, że dla każdej istoty żywej najcenniejsze jest życie i każda dąży do unikania krzywdy i cierpienia. Tym bardziej odrzuca się możliwość odbierania życia komukolwiek czy czemukolwiek czującemu. Kto zabija, ściąga na siebie cierpienie zgodnie z buddyjską zasadą przyczyny i skutku, a z kolei działanie godziwe prowadzi do osiągnięcia

⁶ *Yes, they [leaves] are the children of the tree, born of the tree, but they are also mothers of the tree (...). We are all children of society, but we are also mothers. We have to nourish society.* Thich Nhat Hanh. 1996. *Being Peace*. Berkeley: Parallax Press, 47.

⁷ Por. Dalai Lama. 1999. *Ethics for the New Millennium*, 169; King. 2005. *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*, 93–95.

dobra i przybliży własne przebudzenie. Dlatego wszystkie żyjące istoty winny być traktowane z życzliwą miłością i współczuciem. Takie podstawowe przekonanie jest bliskie naukom innych religii, a zarazem pozostaje w zgodzie z przesłaniem idei praw człowieka⁸.

Z buddyjskiego punktu widzenia już samo uznanie podstawowej wartości współczucia umożliwia przyjęcie postulatu ochrony i prawa do życia, zabezpieczenia podstawowych potrzeb każdego, a nawet przyznanie każdej osobie prawa do wolności myśli, religii czy sumienia. Niektórzy wskazują na jeszcze inne, bardziej szczegółowe kwestie ujawniające pewną niejednoznaczność samej idei praw człowieka. Dla przykładu: może ona prowadzić do uprzywilejowania człowieka spośród innych istot żyjących, co w buddyzmie może być problematyczne, gdyż uczy on o wartości wszystkich istot czujących i nie pozwala na radykalne oddzielanie i wyróżnianie spośród nich człowieka. Zarazem jednak szczególny status człowieka opiera się na wierze, że przez swoją racjonalność jest on szczególnie predysponowany do dążenia i osiągnięcia przebudzenia. Czasem z niepokojem patrzy się na prawo do własności, którego pewna interpretacja może prowadzić ludzi do nadmiernego posiadania i braku troski o sytuację innych. Zwraca się też uwagę na samą terminologię i mówienie o „prawach”, podczas gdy klasyczne teksty buddyjskie mówią raczej o obowiązkach i odpowiedzialności. Obok tych zarzutów za najbardziej istotny uważa się niejako antagonistyczny charakter idei praw człowieka. Widzi się w tym dziedzictwo Zachodu, gdzie wielorakie podziały i konflikty społeczne zrodziły konieczność obrony ludzi przed nadużyciami i zagrożeniami ze strony innych. Natura życia społecznego w tradycji azjatyckiej jest wyraźnie bardziej zgodna i kompromisowa, stąd pojęcie praw jednostki można postrzegać jako do pewnego stopnia obce, wprowadzające element konfrontacyjny⁹.

W wymiarze podstawowym jednak twierdzi się, że już u początków swego powstania buddyzm opowiadał się za dążeniem do celów, które w nowym kontekście politycznym i kulturowym i za pomocą nowej terminologii sformułowała Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ. Jeśli bowiem współczesna doktryna praw człowieka ogniskuje się na każdej osobie ludzkiej i jako cel stawia dowartościowanie i obronę jej wolności i szczęścia, można to uznać za w pełni zgodne z celami nauki buddyjskiej. Buddyjskie dążenie do wyzwolenia z cierpienia nie tylko siebie samego, ale wszystkich czujących istot w pełni odpowiada uniwersalnym zapisom Deklaracji¹⁰. Jeśli więc problematyczność idei praw

⁸ Karma Lekshe Tsomo. 2013. Buddhist Perspective on Human Rights. W *A Companion to Buddhist Philosophy*. Red. Steven M. Emmanuel, 653. Chichester: Wiley-Blackwell.

⁹ Te wątpliwości pod adresem koncepcji praw człowieka, por. King. 2005. *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*, 127nn.

¹⁰ *When Buddhists talk about achieving the welfare of oneself and others or achieving perfect awakening in order to liberate all sentient beings from suffering, they expand the goal beyond their*

(człowieka) w buddyzmie ujawnia się w ich ograniczeniu właśnie do człowieka, buddyzm byłby skłonny do ich poszerzenia. Odwołując się do cierpienia jako doświadczenia wszystkich istot czujących (a nie tylko człowieka), tłumaczy się, że pojęcie „godności” i „praw” tak naprawdę powinno być odnoszone do wszystkich istot zdolnych do odczuwania. Buddyzm nie przeczy wyjątkowości człowieka w świecie zwierząt, który jest zdolny do refleksji nad swoimi doznaniem i uczuciami oraz świadomej reakcji na te doświadczenia. Jednakże to nie pozwala odrzucić czy zapomnieć o innych istotach żyjących i odczuwających¹¹.

W czasach najnowszych w wielu krajach zamieszkałych przez buddystów prawa człowieka stały się narzędziem obrony przed prześladowaniami ze strony władz czy różnych grup politycznych i etnicznych. Sytuacje takie miały czy mają miejsce m.in. w zajętych przez Chiny Tybecie, Kambodży czy Birmie. Dla takich powodów, odwołując się do koncepcji praw człowieka, podkreśla się ich powszechny, ogólnoludzki charakter, a przez to ich pierwszeństwo przed suwerennością państwową. Zarazem rodzące się w tych okolicznościach dyskusje na ten temat prowadzą do lepszego ich zrozumienia. Częstym aspektem tych debat jest uzasadnienie ich uniwersalności, a przez to ich legitymizacja i nieodzowność również w kontekście kultur i religii azjatyckich. Jak już wspomniano, w opinii niektórych prawa człowieka to koncepcja właściwa zachodniemu liberalizmowi i indywidualizmowi, której nie da się pogodzić z tzw. wartościami azjatyckimi. Kulturowy kontekst azjatycki kładzie bowiem nacisk na wymiar wspólnotowy i na harmonię społeczną, czemu zaprzeczałoby wskazywanie na prawa jednostek, na ich obywatelskie i polityczne wolności. Ich promocja byłaby więc wręcz zagrożeniem dla tradycji i obyczajów ludów Azji¹². Trzeba jednak zauważyć, że takie zarzuty najczęściej formułowane są przez autorytarne władze, dla których prawa człowieka są w oczywisty sposób niewygodne politycznie. Nie negując

own individual freedom and happiness to include the freedom and happiness of all individual human persons. Tsomo. 2013. *Buddhist Perspective on Human Rights*, 655. Por. Uttamkumars Bagde. 2014. „Essential Elements of Human Rights in Buddhism”. *Journal of Law and Conflict Resolution* 6 (2) : 34–35.

¹¹ *From a Buddhist perspective, it could be argued that, until all human beings agree to extend the benefits of dignity and rights to all sentient beings – for example by becoming vegetarians – human rights are compromised.* Tsomo. 2013. *Buddhist Perspective on Human Rights*, 658.

¹² (...) *the ‘Asian values’ debate considers whether the civil and political liberties of the international human rights documents presuppose Western individualism and promote adversarial relationships within society, values that, the argument claims, are antithetical to ‘Asian’ society which is communitarian in nature and places greater emphasis on social harmony than does the West. As a consequence, it is claimed, human rights are not only Western, as opposed to universal, but if imposed upon Asia would fundamentally alter the nature of Asian society for the worse.* King. 2005. *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*, 122–123. Szerzej to zagadnienie, por. *The East Asian Challenge for Human Rights*. 1999. Red. Joanne R. Bauer, Daniel Bell. Cambridge-New York: Cambridge University Press; Sallie B. King. 2011. *Buddhism and Human Rights*. W *Religion and Human Rights: An Introduction*. Red. John Witte, M. Christian Green, 103–106. Oxford-New York: Oxford University Press.

różnic kulturowych, zdecydowanym obrońcą praw człowieka i ich uniwersalnego charakteru jest Dalajlama XIV. Często podkreśla, że nie można zaprzeczyć, że „pragnienie wolności, równości i godności należy do natury właściwej wszystkim istotom ludzkim (...). Uniwersalne zasady równości wszystkich ludzi muszą mieć pierwszeństwo”¹³. Właściwy, sprawiedliwy kształt życia społecznego w tym kontekście oznacza zarówno uznanie słusznej różnorodności w wielu ważnych dla wszystkich zagadnieniach w sferze kultury i religii, jak i akceptację powszechności praw człowieka, strzegących godności każdej osoby ludzkiej. Tym bardziej konieczne są właściwe systemy prawne, które mogą skutecznie strzec ludzkich praw we wszystkich obszarach życia w każdym społeczeństwie¹⁴.

3. Małżeństwo i rodzina

W każdym społeczeństwie małżeństwo i rodzina uważane są za fundamenty życia i właściwych relacji między ludźmi. Podobnie buddyzm od początku w szczególny sposób dowartościowywał rodzinę, zwłaszcza przez odwoływanie się do samego Buddy, jego nauk i przykładu życia. W wielu społeczeństwach buddyjskich rodzina oznaczała szersze środowisko związane więzami pokrewieństwa, a więc rodziny połączone. Ponadto towarzyszyło temu przekonanie o istnieniu szczególnej duchowej rodziny samego Buddy. Przez oddalenie się od świata i rezygnację z naturalnej rodziny wchodzi do niej mnisi, stając się jego duchowym potomstwem¹⁵. Jednocześnie trzeba dostrzec w myśli buddyjskiej swoistą dwuznaczność, o której świadczy nurt „antyrodzinny”, związany z tradycją monastyczną. Odwołuje się on do pojęcia wyzwolenia jako najważniejszego celu w życiu religijnym. Ostateczne wyzwolenie osiąga się poprzez zerwanie wszelkich zależności i życiowych zobowiązań, a więc również tych, które wyrastają z relacji wewnątrzrodzinnych. W takim ujęciu dochodzi do swoistej relatywizacji rodziny, która przez więzy i zobowiązania miałaby zagrażać osiągnięciu tego głównego celu życia¹⁶.

¹³ Dalai Lama. 1998. Human Rights and Universal Responsibility. W *Buddhism and Human Rights*. Red. Damien V. Keown, Charles S. Prebish, Wayne R. Husted. Richmond: Curzon Press, XVIII–XIX.

¹⁴ Por. Dalai Lama. 1999. *Ethics for the New Millennium*, 170–171, 199.

¹⁵ Por. Liz Wilson. 2013. Introduction: Family and the Construction of Religious Communities. W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson. New York: SUNY, 5. Chociaż są też świadectwa, że np. mnisi buddyjscy w Japonii nie rezygnowali z życia rodzinnego i posiadania potomstwa. Por. Gina Cogan. 2013. Serving the Emperor by Serving the Buddha: Imperial Buddhist Monks and Nuns as Abbots, Abbesses and Adoptees in Early Modern Japan. W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 21–23; Lori Meeks. 2013. The Priesthood as a Family Trade: Reconsidering Monastic Marriage in Premodern Japan. W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 253–275.

¹⁶ *Buddhist traditions (and particularly celibate Buddhist communities) have often exhibited equivocal attitudes toward the family. This attitude derived from the śrāmana movement that gave*

Co ciekawe, tradycja buddyjska nie zna specjalnej religijnej ceremonii zawierania małżeństwa, polegając w tym zakresie na lokalnych zwyczajach i regulacjach prawnych. Dotyczy to również kształtu małżeństwa i rodziny, stąd wśród buddystów znane są przypadki wielożeństwa czy poliandrii, jeśli takie formy życia były praktykowane w zamieszkiwanych przez nich społeczeństwach. Dla życia małżeńskiego znaczenie mają zwłaszcza trzy nakazy – pełnej miłości do broci, współczucia i rozwagi (pod której pojęciem zwykle rozumie się wierność, odrzucenie cudzołóstwa). W kanonie palijskim zawartych jest pięć zasad podanych przez Buddę, wedle których należy układać relacje między mężem a żoną. Mąż ma być dla niej uprzejmy, nie powinien nią gardzić, ma być wierny, dzielić się z nią władzą i zapewnić jej nie tylko konieczne ubranie, ale i dodatkowe ozdoby. Z kolei żona ma dobrze kierować domem, ma być gościnna i wierna, ma ciężko pracować i zarządzać rodzinnym majątkiem¹⁷. Tradycyjnie buddyzm docenia zadania rodzicielskie, zwłaszcza miłość matki do dziecka, którą uważa się za wzór odniesienia człowieka do wszystkich innych istot. Jednocześnie kryje się w tym zobowiązanie do pełnej miłości troski każdego w stosunku do rodziców, szczególnie do matki. W literaturze buddyjskiej macierzyństwo często łączy się z kobiecym doświadczeniem zmartwień i bezradności, a nawet z uleganiem rozpaczy, co było również udziałem kobiety o imieniu Maya, późniejszej matki Buddy. Ukazywana w taki sposób, jako osoba emocjonalna i bezsilna, miała stanowić kontrast wobec ideału buddyjskiego, jakim jest wyzwolenie się z emocji i ludzkich słabości. Na tym tle Budda, którego później urodzi, jawi się tym bardziej jako w pełni wyzwolony, beznamiętny wzór dla wszystkich¹⁸.

Interesujące jest i to, że nawet w tak ścisłych relacjach międzyludzkich, jak między rodzicami i dziećmi, myśl buddyjska podkreśla konieczność zachowania wolności, dzięki której człowiek ma wzrastać duchowo. Miłość nie może uzależniać, ani tym bardziej zniewalać, nie może oznaczać posiadania drugiej

rise to Buddhism, which held that the ultimate goal of religious life, liberation (moksa), could only be attained if one cut oneself free from the bondage of practical responsibilities and emotional attachments that characterized the life of an ordinary householder, whose identity would be primarily shaped by his or her family roles. David Gray. 2013. *The Tantric Family Romance: Sex and the Construction of Social Identity in Tantric Buddhist Ritual.* W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 47.

¹⁷ Kanon palijski (*Pāli Canon*) to najstarszy zapis nauk Buddy, które pierwotnie były przekazywane ustnie przez kolejne pokolenia mnichów buddyjskich. Pierwsza spisana wersja kanonu powstała prawdopodobnie ponad 300 lat po śmierci Buddy (zm. ok. 483 r.), a być może nawet 150 lat później. Stąd istnieją wątpliwości co do wierności tego bardzo obszernego tekstu (jest ponad 10 razy większy od Biblii) w stosunku do rzeczywistych nauk Buddy. Por. David R. Loy. 2015. *A New Buddhist Path: Enlightenment, Evolution and Ethics in the Modern World.* Somerville: Wisdom Publications, 11. Na temat ról małżeńskich myśl buddyjska odwołuje się niekiedy do postaci Yosodhary, żony Buddy. Por. Ranjini Obeyesekere. 2013. *Yosodhara in the Buddhist Imagination: Three Portraits Spanning the Centuries.* W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 189–203.

¹⁸ Por. Vanessa R. Sasson. 2013. *Maya's Disappearing Act: Motherhood in Early Buddhist Literature.* W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 150–152.

osoby. Stąd w dojrzałych relacjach między rodzicami i dziećmi musi być miejsce na pozwolenie dziecku na opuszczenie domu i najbliższych, choć dla matki i ojca nigdy nie jest to łatwe. Zwraca się również uwagę na potrzebę solidarności i wsparcia między rodzinami, które tylko razem mogą poradzić sobie w życiowych zmaganiach i w trudnych czasach. Na tej drodze umacnia się także całe społeczeństwo, gdyż z oczywistych względów rodzina ma podstawowe znaczenie dla stabilności i trwałości życia społecznego. Stąd z zasady czymś niepożądanym jest rozpad małżeństwa, choć w pewnych okolicznościach buddyzm na to pozwala, jeśli sądzi się, że w zmienionej sytuacji zewnętrznej i wewnątrzmałżeńskiej tak będzie najlepiej dla zainteresowanych stron. Także tutaj etyka buddyjska odwołuje się do intencji działania jako rozstrzygającej dla oceny moralnej działania i odsłania swoje pragmatyczne, „realistyczne” (jak podkreślają sami buddyści) nastawienie¹⁹.

W swojej książce o moralnym wymiarze życia ludzkiego w kontekście zmieniającego się świata na przełomie II i III tysiąclecia Dalajlama XIV zwraca szczególną uwagę na znaczenie właściwego wychowania nowych pokoleń ku odpowiedzialności. Dzieci są bowiem najcenniejszym bogactwem każdego społeczeństwa. W wychowaniu fundamentalne znaczenie ma jego charakter integralny. Oznacza to, że przekazywaniu (zdrowej) wiedzy i zdobywaniu umiejętności życiowych musi zawsze towarzyszyć kształtowanie serca i wrażliwości na potrzeby i prawa innych, wyrażającej się szczególnie w typowej dla buddyzmu postawie współczucia. Nietrudno dostrzec, że współczesne modele wychowania często lekceważą ten etyczny i duchowy wymiar. Tym ważniejsze jest dzisiaj dowartościowanie prawdy o tym, że to nie czysta wiedza, ale raczej „dobre serce”, będące „owocem cnoty”, jest „wielką korzyścią dla ludzkości”. Zwłaszcza przez przykład rodziców, a nie tylko ich słowa, można „dzieciom pokazać, że ich czyny mają wymiar uniwersalny”, i odwołując się do naturalnego dla człowieka uczucia empatii, utrwalają w każdym człowieku „poczucie odpowiedzialności za innych”²⁰.

¹⁹ Por. Peggy Morgan. 2007. Buddhism. W *Ethical Issues in Six Religious Traditions*. Red. Peggy Morgan, Clive A. Lawton, 74–76. Edinburgh: Edinburgh University Press. *Since marriage involves the exchange of promises between two people, any breakdown of the relationship and the harm that this brings is to be avoided wherever possible [...]. Buddhists are realistic about the fact that people, circumstances and relationships are constantly changing and that in some instances people ask to be released from their vows. This is accepted if it seems the best course of action for all concerned. It must be borne in mind that the morality of any action for a Buddhist is based on the intention with which it is performed.* Tamże, 76.

²⁰ *Education is much more than a matter of imparting the knowledge and skills by which narrow goals are achieved. It is also about opening the child's eyes to the needs and rights of others. We must show children that their actions have a universal dimension (...). The good heart which is the fruit of virtue is by itself a great benefit to humanity. Mere knowledge is not.* Dalai Lama. 1999. *Ethics for the New Millennium*, 181–182.

4. Władca i poddani

Wobec powszechnego doświadczenia cierpienia buddyzm, wskazując drogę do wyzwolenia z tego stanu, podkreśla swego rodzaju samowystarczalność człowieka, który nie musi się odwoływać do Boga, by znaleźć dla siebie ratunek. Człowiek bowiem nie zależy od żadnego boga i nie potrzebuje łaski dla osiągnięcia wolności od cierpienia, gdyż sam może uczynić siebie szczęśliwym. Te radykalne tezy o wielkim potencjale złożonym w istocie ludzkiej mają swoje konsekwencje dla pojmowania relacji i życia społecznego, które pozostaje zależne nade wszystko od człowieka, będącego źródłem powszechnej społecznej harmonii, ale i społecznego nieładu²¹. Wobec wszelkich determinizmów utrwalających niesprawiedliwe, a nawet autorytarne struktury społeczne, jakie przez wieki charakteryzowały społeczeństwo indyjskie oparte na hinduizmie, buddyzm od początku widział siebie jako „rewolucję” na rzecz nowych, dobrych, sprawiedliwych relacji międzyludzkich²². Kładąc zdecydowany nacisk na możliwość osiągnięcia nirwany przez każdego własnym wysiłkiem, a przez to usunięcia zła (cierpienia) ze świata, wizja buddyjska postawiła człowieka w centrum, dowartościowała tak ujętą ludzką naturę i społeczną moralność. W ten sposób buddyzm uwypuklił nieisteistyczną wizję świata i podkreślił praktyczne znaczenie i wartość zasady powszechnej równości. O wartości i wielkości człowieka decyduje nie urodzenie i pochodzenie, ale jego czyny. Tym samym to dobre postępowanie człowieka nadaje dobry kształt relacjom społecznym. Wszystko zaczyna się od samego człowieka i jego rzeczywistej przemiany i wolności; dopiero taki człowiek może rzeczywiście zmieniać innych, stosunki społeczne i świat²³. Takiemu przekonaniu towarzyszy jednocześnie pogląd, że najważniejszy jest tu ten, kto ma władzę i pełni najważniejsze funkcje w społeczeństwie. To prawy i dobry król (rząd, władza) może doprowadzić do tego, że jego podwładni, od stojących najwyżej w strukturze społecznej do tych na dole, będą na wzór władcy budować dobry świat dla wszystkich²⁴.

²¹ Por. D.R. Jatava. 2007. *Buddhism in Modern World*. Jaipur: ABD Publishers, 10. *If one can become friendly to all the beings of the world, hatred will disappear from the world. If one becomes compassionate to all the beings of the world his heart will become full of 'the milk of human kindness' and suffering of beings, to a large extent, will decrease. If one is happy at the prosperity of others, jealousy will disappear from the world.* Tamże.

²² *It stood for radical change because of its vehement opposition to the forces of social determinism and conceived life as a philosophy of good human relations (...). Buddhism was a revolt against the oppressive and tyrannical religion of Brahmanism, because it brought about a fundamental change in people's outlook.* Jatava. 2007. *Buddhism in Modern World*, 12.

²³ (...) *not by birth is one an outcast; not by birth is one a brahmana. By deeds one becomes an outcast, by deeds one becomes a brahmana.* Georgios T. Halkias. 2013. *The Enlightened Sovereign: Buddhism and Kingship in India and Tibet. W A Companion to Buddhist Philosophy*. Red. Steven M. Emmanuel, 494. Por. Jatava. 2007. *Buddhism in Modern World*, 12–13.

²⁴ *Buddhists believe it is good men and women who make good social systems, and the effect works from the top downwards.* Morgan. 2007. *Buddhism*, 66. Wyraza to dla przykładu zestaw

Szczególna społeczna rola władcy sprawia, że w pismach buddyjskich mówi się o jego powinnościach i zadaniach względem podwładnych o wiele więcej niż o zobowiązaniach ciążyących na podwładnych w stosunku do rządzących. Zasadniczy przekaz nauki buddyjskiej wskazuje na potrzebę wyrabiania w sobie cnót moralnych, z których za główne uważa się brak przywiązania (wolność od egoizmu), życzliwość i właściwe rozumienie nauki buddyjskiej. Konieczne jest także utrwalanie w sobie postawy *ahimsa*, czyli odrzucenia przemocy, niekrzywdzenia jakiegokolwiek istoty żyjącej²⁵. Tak wyposażony moralnie człowiek będzie nie tylko dobrym rodzicem, mężem czy żoną, nauczycielem czy uczniem, pracodawcą i pracownikiem, ale będzie równocześnie dobrym obywatelem i podwładnym króla. Ponieważ człowiek zawsze żyje w jakiejś społeczności czy strukturze politycznej, jego osobista dojrzałość i prawość będzie najskuteczniej służyła zdrowym relacjom społecznym, a jako obywatel będzie on zachowywał szacunek zarówno wobec osób sprawujących władzę w społeczeństwie, jak i ich zadań względem swoich podwładnych²⁶. Ponieważ u źródeł nie tylko powszechnego cierpienia, ale i nieładu w relacjach międzyludzkich jest zwłaszcza chciwość, nienawiść i zamęt, buddyści mają zadanie wpływania na życie społeczne, by rządziło nim odwieczne prawo i ład, a władca był „prawym przywódcą, który działa na rzecz dobrobytu i zgody wśród swoich poddanych”²⁷.

W myśli politycznej buddyzmu można wyróżnić dwa główne modele rządów i organizacji życia społecznego. Jeden odwołuje się do przykładu historycznego cesarza Indii Aśoki (zm. 232 r. przed Chr.), drugi – do władców mitycznego królestwa Szambala (Shambhala). Oba modele realizują założenia buddyjskiej wizji życia, zmierzającej do wyzwolenia z cierpienia, promocji współczucia i osiągnięcia szczęścia, ale inaczej rozkładają akcenty. Aśoka to wzór dobrotliwego władcy, który sam dba o wszystkich swoich poddanych, tak mnichów, jak i ludzi świeckich, broni ich i zapewnia bezpieczeństwo. Drugi model dąży do większego oświecenia ludzi, co ma prowadzić do umocnienia postawy współczucia i większej sprawiedliwości w relacjach społecznych²⁸.

dziesięciu obowiązków króla zawarty w kanonie palijskim. Przykładem takiego władcy miał być cesarz Indii Aśoka z III w. przed Chr.

²⁵ Por. Nowosad. 2018. „Zarys etyki buddyjskiej”, 28–29.

²⁶ *The good of society depends on the individual worth of its citizens, and the goodness of society is but the sum of the goodness of component individuals. No abstraction called ‘country’ or ‘society’ claims more loyalty than any individual being.* Morgan. 2007. Buddhism, 67.

²⁷ Halkias. 2013. The Enlightened Sovereign: Buddhism and Kingship in India and Tibet, 492.

²⁸ *These two paradigms are not incompatible: the Shambhalan approach focuses on promoting justice by increasing enlightenment, the Aśokan approach on political legitimacy and a just basic structure for an unenlightened people. Aśokan and Shambhalan distinguish different approaches to political philosophy: one person can embrace both.* David Cumiskey. 2013. Comparative Reflections on Buddhist Political Thought: Aśoka, Shambhala, and the General Will. W *A Companion to Buddhist Philosophy*. Red. Steven M. Emmanuel, 536.

Koncepcja Szambala w swoich założeniach przyjmuje bardziej uniwersalne ujęcie społeczeństwa buddyjskiego, gdzie nie tylko mnisi jako uprzywilejowani, ale wszyscy ludzie, także prowadzący życie rodzinne i zaangażowani w ten świat, mogą prowadzić dobre życie, dążyć do wyzwolenia i oświecenia. Jest to wizja świecka, która wydaje się bardziej odpowiadać współczesnemu światu, gdzie buddyści żyją często pośród ludzi różnych kultur i religii. Celem jest rozpoznanie i przyjęcie za wspólne takich podstawowych, powszechnych wartości, jak: odrzucenie przemocy, współczucie, hojność, wyrozumiałość czy powściągliwość. Osobiste opowiedzenie się za takimi normami postępowania rodzi pokój wewnętrzny, a wskutek tego czyni świat bardziej miejscem pokoju²⁹. Opiera się to na zasadniczym przekonaniu, że wewnętrzna przemiana człowieka doprowadzi do przemiany świata i większej sprawiedliwości społecznej. Początek stanowi osobiste, indywidualne oświecenie, czego celem i skutkiem będzie przebudzenie wszystkich ludzi. W tym sensie osobista medytacja i rodząca się z tego większa świadomość i poznanie mają znaczenie polityczne i społeczne. Buddyzm nie neguje tu konieczności istnienia sprawiedliwego prawa czy instytucji życia politycznego wobec wrogich podziałów, konfliktów i braku bezpieczeństwa wśród ludzi, ale podkreśla bardziej podstawową potrzebę osobistej przemiany³⁰.

Przez odwołanie do cesarza Aśoki utrwalił się charakterystyczny model życia, zadań władzy i struktur społecznych. Aśoka był politycznie skutecznym przywódcą, który przez podboje zbudował wielkie państwo indyjskie. Miał zarazem świadomość ciężących na nim zobowiązań również w czasach pokoju. Osiągnąwszy sukcesy polityczne, przyjął buddyzm i stał się jego wielkim propagatorem oraz obrońcą buddyjskiej ortodoksji. Miał przekonanie, że jego – i każdego buddyjskiego władcy – zadaniem jest uczyć wszystkich mądrości i cnoty, chronić swoich poddanych przed zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi, zabezpieczać ich podstawowe potrzeby, okazywać ludziom zaufanie i traktować ich ze sprawiedliwością i współczuciem. Chociaż nie był pacyfistą, zrezygnował z wojny jako narzędzia podboju i obrony interesów swojego państwa. Jednocześnie

²⁹ W charakterystyczny dla siebie sposób Dalajlama XIV naucza, że konieczne jest upowszechnianie postawy uniwersalnej odpowiedzialności. Por. zwłaszcza rozdział XI jego *Ethics for the New Millennium*, 161–171. *An important benefit of developing such a sense of universal responsibility is that it helps us become sensitive to all others – not just those closest to us (...). When we neglect others' well-being and ignore the universal dimension of our actions, it is inevitable that we will come to see our interests as separate from theirs. We will overlook the fundamental oneness of the human family.* Tamże, 163.

³⁰ *In response to conflict and insecurity, laws that enforce rules of social justice are necessary. In short, all societies need rules of social justice, enforcement mechanism for the rules, and political institutions. (...) Of course this is not to deny that increased mindfulness and compassion will improve both one's own life and the life of others. Indeed, the more enlightened and virtuous a people, the less they will need external laws to regulate their behavior.* Cummiskey. 2013. *Comparative Reflections on Buddhist Political Thought*, 541.

specjalną opieką zawsze otaczał mnichów, gdyż to przede wszystkim oni zachowują i głoszą naukę Buddy, stąd ich szczególna rola w społeczeństwie³¹.

5. Pokój i wojna

Powszechnie głoszona przez buddyzm zasada niestosowania przemocy wyraza z pierwszego buddyjskiego przykazania o zakazie odbierania życia jakiegokolwiek istotcie żywej. Kryje się za tym buddyjskie opowiedzenie się za pokojem, o którym jeden z pierwotnych tekstów palijskich mówił, że „nie ma większego szczęścia niż pokój”. Budda bywa niekiedy nazywany „królem pokoju”, a dla buddystów szczególnym celem jest osiągnięcie najpierw wewnętrznego pokoju przez dobre życie, a następnie pokoju w relacjach zewnętrznych z innymi. To dobre życie wyraża się nade wszystko poprzez prawe, szlachetne, harmonijne postępowanie³². Teksty buddyjskie zwracają także uwagę na zewnętrzną sytuację życiową, gdyż bieda, brak zapewnienia podstawowych potrzeb rodzą niepokój i przemoc. To bieda, wyrastająca ze złych rządów, jest źródłem przestępstw i gwałtów w życiu społecznym również w wymiarze międzynarodowym³³. W charakterystyczny dla siebie sposób również w tym kontekście buddyzm akcentuje nade wszystko sytuację moralną i duchową każdego pojedynczego człowieka jako źródło pokoju w świecie. Jedynie tam, gdzie człowiek zachowuje normy moralne i utrwała w sobie wartości duchowe, może rzeczywiście przyczynić się do pokoju między narodami i państwami³⁴.

³¹ *In short, these are the political lessons we can draw from the idealized rule of Aśoka: trust the people, provide social services that secure their basic needs, and treat them with compassion; support the Sangha, for it preserves and teaches the Dharma; defend the innocent against all transgressors (but never with hatred or malice); deter and prevent aggression when possible; recognize and acknowledge the harm to the victims of aggression; and punish but also forgive the transgressors.* Cummiskey. 2013. *Comparative Reflections on Buddhist Political Thought*, 543.

³² Por. Mahinda Deegalle. 2009. *Norms of War in Theravada Buddhism.* W *World Religions and Norms of War.* Red. Vesselin Popovski, Gregory M. Reichberg, Nicholas Turner, 61. Tokyo – New York – Paris: United Nations University Press. O drodze do pokoju przez wychowanie Por. np. Gereon Kopf. 2015. „Peace through Self-Awareness: A Model of Peace Education Based on Buddhist Principles”. *Journal of Ecumenical Studies* 50 (1) : 47–56.

³³ Buddyzm dostrzega ekonomiczne podłoże i przyczyny nieładu moralnego i społecznego, ale też wskazuje drogę do jego eliminacji: *Crime is defeated by eliminating its economic causes. By the same logic, internationally, or in terms of governing vassals, inclusive prosperity is a key to domestic and international peace. Exploitation of vassals or neighbors ultimately rebounds on the exploiter by producing enemies and alienation of allies.* Stephen Jenkins. 2017. *Once the Buddha Was a Warrior: Buddhist Pragmatism in the Ethics of Peace and Armed Conflict.* W *The Nature of Peace and the Morality of Armed Conflict.* Red. Florian Demont-Biaggi, 160. Cham: Palgrave Macmillan.

³⁴ *Peace in the world thus depends on peace in the hearts of individuals. This in turn depends on us all practicing ethics by disciplining our response to negative thoughts and emotions, and developing basic spiritual qualities.* Dalai Lama. 1999. *Ethics for the New Millennium*, 203. Szerzej o praktycznym znaczeniu pokoju, a jednocześnie jego kruchości we współczesnym świecie, potrzebie dążenia do rozbrojenia itp., Por. Dalai Lama. 1999. *Ethics for the New Millennium*, 201–217.

Chociaż z jednej strony buddyzm podkreśla, że ze względu na powszechne prawo *karmy* przemoc zawsze prowadzi do kolejnej przemocy, to z drugiej strony może się jednak zdarzyć, że w pewnych okolicznościach konieczne będzie użycie siły. Przypomina się, że w jednym ze swoich wcześniejszych wcieleń zachował się tak sam Budda. Dla usprawiedliwienia takiego zachowania – określanego jako „przemoc pełna współczucia” – konieczne są dwa warunki: musi to być wyjście ostateczne, a jednocześnie może to być podjęte jedynie ze współczucia dla wszystkich, a nigdy z nienawiści do kogokolwiek³⁵. Trzeba też pamiętać, że ocena moralna zabójstwa czy odebrania życia jest w buddyzmie interpretowana w różny sposób. Jeśli z jednej strony, wychodząc z pierwszego przykazania, głosi się zakaz odbierania życia komukolwiek i czemukolwiek, to z drugiej strony ta ocena zależy głównie od intencji sprawcy oraz od moralnego statusu ofiary. Niezamierzone zabicie drugiego nigdy nie jest morderstwem, ale kto zabija z intencją zabicia, ten idzie do piekła³⁶.

Buddyści są przekonani, że konflikty i wrogie podziały wśród ludzi, zarówno między pojedynczymi osobami, jak i między grupami etnicznymi i narodami, pochodzą z tego samego źródła, jakim są przede wszystkim: chciwość, nienawiść i ignorancja, ale także egoizm, lekceważenie przykazań czy nietolerancja. To w ludzkim umyśle i sercu kryje się źródło wszelkich ludzkich problemów, ale i ich rozwiązań³⁷. Rodzi to przekonanie, że to rzeczywistość, wewnętrzna przemiana człowieka jest kluczem do autentycznego pokoju między ludźmi. Tylko w ten sposób może dojść do odrzucenia nienawiści i chciwości, czego owocem będzie duchowy i moralny postęp, umożliwiający władcy sprawowanie rządów bez użycia siły³⁸. Przy różnych okazjach nauka buddyjska podkreśla znaczenie

³⁵ Por. Kyeongil Jung. 2012. „Just Peace: A Buddhist-Christian Path to Liberation”. *Buddhist-Christian Studies* 32: 10. W tradycji *theravada* w bardziej jednoznaczny sposób ocenia się każde zabicie jako złe. Natomiast buddyzm w tradycji *mahajana* zwraca uwagę głównie na intencję – jeśli intencją sprawcy jest ochrona innych istot czujących i nie towarzyszy jej jakakolwiek interesowność, czyn taki nie musi być zły i może nie przynieść złej *karmy* w przyszłym życiu. Por. Morgan. 2007. *Buddhism*, 104. Natomiast o nieuniknioności prawa *karmy* Por. Sallie B. King. 2013. *War and Peace in Buddhist Philosophy*. W *A Companion to Buddhist Philosophy*. Red. Steven M. Emmanuel, 633.

³⁶ Por. Jenkins. 2017. *Once the Buddha Was a Warrior*, 163–164. O różnych przekazach na temat wcieleń Buddy, jego życiowych doświadczeniach i rozmaitych interpretacjach jego zachowań i słów Por. Jenkins. 2017. *Once the Buddha Was a Warrior*, 162–164. *The Mahayana's Mahaparinirvana Sutra tells a past life of the Buddha where he killed those who reviled the Buddhist teaching. This is said to have no more karmic impact than stepping on an ant (...). The Buddha's statement about warriors going to hell makes crucial reference to intention, the key to the theory of karma. Unintentional killing is not murder, but those who die in battle 'with the intention to harm and kill' are destined for hell.* Jenkins. 2017. *Once the Buddha Was a Warrior*, 164.

³⁷ *The human mind (lo) is both the source and, properly directed, the solution to all our problems. Those who attain great learning but lack a good heart are in danger of falling prey to the anxieties and restlessness which result from desires incapable of fulfillment.* Dalai Lama. 1999. *Ethics for the New Millennium*, 181.

³⁸ Por. Deegalle. 2009. *Norms of War in Theravada Buddhism*, 66–67.

zachowania właściwej wewnętrznej postawy na bazie ideału życzliwości. Odwołując się do przykładów z przeszłości, akcentuje się duchowe znaczenie trwania w dobrym nastawieniu serca i umysłu, dzięki czemu mogą ustać walki i wojny. Używanie przemocy nie jest bowiem właściwą odpowiedzią na zagrożenie ze strony wrogów. Dlatego pielęgnowanie wartości i etycznych ideałów ostatecznie jest zawsze cenniejsze, gdyż buduje wiarę i zaufanie między ludźmi i narodami w duchu harmonii i tolerancji. Buddyści też bronią się w tym kontekście przed zarzutem braku realizmu. Ponieważ podstawowym obowiązkiem władcy jest obrona państwa i poddanych, wobec bezpośredniego zagrożenia ze strony najeźdźcy wskazuje się na konkretne działania, które król winien podjąć. Trzeba próbować negocjować, by osiągnąć pokój i nie dopuścić do ofiar. Trzeba być nawet gotowym do oddania atakującemu, czego chcą, by uniknąć przemocy. Można nawet używać różnych forteli, by np. przedstawić swoją armię jako potężniejszą niż armia najeźdźcy. Jeśli to wszystko nie pomoże, ostatecznie w samoobronie król może użyć broni, ale zawsze w taki sposób, by jak najbardziej ograniczyć liczbę ofiar³⁹. Buddyjskie założenia etyczne przy całej swej niejednoznaczności są wyraźnie pragmatyczne, gdzie nadrzędnym celem jest unikanie cierpienia, a tym bardziej pozbawiania życia innych, w tym napastników. Dlatego nierzadko buddyści byliby skłonni zgodzić się z przekonaniem, że „lepiej jest pozwolić się zabić, niż samemu zabić”⁴⁰.

Ze względu na długą historię buddyzmu, jego różne nurty i bogactwo źródeł, rozmaicie interpretowanych w różnych okresach i kontekstach społecznych i politycznych, trudno o jednoznaczną naukę w analizowanej tu kwestii. Można jednak powiedzieć, że jeśli dawny, pierwotny buddyzm w zasadzie potępiał wojnę jako prowadzącą do śmierci ludzi, jego współczesne odłamy i zróżnicowane zastosowania mogą ją w praktyce dopuszczać, nawet pomiędzy różnymi społecznościami czy państwami buddyjskimi. Przykładów takich sytuacji dostarcza zwłaszcza najnowsza historia krajów azjatyckich o długiej tradycji buddyjskiej i skomplikowanej sytuacji politycznej. Ponadto wobec złożoności nowych okoliczności, biorąc pod uwagę z jednej strony współczesną możliwość wojny atomowej, a przez to niemożliwą do oszacowania liczbę ofiar, a z drugiej strony szerzącą się przemoc w postaci terroryzmu, ocena moralna staje się tym bardziej

³⁹ Por. Jenkins. 2017. *Once the Buddha Was a Warrior*, 161–162; Deegalle. 2009. *Norms of War in Theravada Buddhism*, 67–68. Przykładem takiego buddyjskiego władcy był Siri Sangha Bodhi, król Sri Lanki z III w., wielokrotnie przywoływany w literaturze buddyjskiej. Natomiast o współczesnym skomplikowaniu politycznej i społecznej sytuacji w tym kraju i trudnościach w stosowaniu nauki buddyjskiej Por. Elizabeth J. Harris. 2018. *Religion, Space and Conflict in Sri Lanka: Colonial and Postcolonial Contexts*. London-New York: Routledge. Krótki opis sytuacji w innych krajach buddyjskich, gdzie dochodzi do przemocy z udziałem państwa, ze wskazaniem także na zjawisko mnichów jako wojowników, por. King. 2013. *War and Peace in Buddhist Philosophy*, 635–640.

⁴⁰ Morgan. 2007. *Buddhism*, 105.

ostrożna, ale też domaga się jeszcze większego zaangażowania na rzecz pokoju w każdym obszarze życia⁴¹. Tym, co daje jednostce i całemu społeczeństwu siłę i mądrość jest zawsze życzliwość i współczucie, podczas gdy nienawiść rodząca się z głupoty jest przyczyną słabości, prowadzi do przemocy i jest niszcząca dla wszystkich⁴².

* * *

Buddyjskie dowartościowanie problematyki etycznej dotyczy przede wszystkim indywidualnego życia jednostki, a wyraźnie mniej wymiaru społecznego. Wraz z rozwojem nowożytnych społeczeństw, z ich kulturowo-religijną różnorodnością i mobilnością, relacje społeczne nabierają coraz większego znaczenia, wskutek czego także buddyzm wydaje się bardziej doceniać te aspekty życia ludzkiego. Sprzyja temu także coraz częstsza obecność buddystów w odmiennych kulturowo środowiskach i krajach. Zarysowane w niniejszym tekście w świetle nauki buddyjskiej wybrane zagadnienia społeczne w ich aspekcie etycznym wskazują na potrzebę tego typu studiów, ażeby współczesne społeczeństwa potrafiły budować rzeczywistość z większym wzajemnym zrozumieniem i skuteczną troską o fundamentalne wartości chroniące ludzką godność i ład społeczny. Spojrzenie na te i podobne kwestie etyczne nauki buddyjskiej niejako z zewnątrz może być również inspirujące dla niej samej, by wypracowywała bardziej systematyczną i kompletną wizję życia człowieka w wymiarze społecznym.

Bibliografia

- Bagde Uttamkumars. 2014. „Essential Elements of Human Rights in Buddhism”. *Journal of Law and Conflict Resolution* 6 (2) : 32–38.
- Bein Steve. 2013. *Compassion and Moral Guidance*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cogan Gina. 2013. *Serving the Emperor by Serving the Buddha: Imperial Buddhist Monks and Nuns as Abbots, Abbesses and Adoptees in Early Modern Japan*. W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 21–42. New York: SUNY.

⁴¹ Por. Charles S. Prebish, Damien Keown. 2006. *Buddhism – The Ebook: An Online Introduction* [Journal of Buddhist Ethics Online Books]. (b.m.w.), 350–356.

⁴² *Hatred weakens individuals, societies and states, while benevolence makes them strong. Hatred is rooted in stupidity and compassion is rooted in wisdom. Violence motivated by hatred or greed is more likely to be ill advised and damaging even to the perpetrator. Force motivated by compassion is more likely to be carefully measured and pragmatically oriented toward producing the maximum good*. Jenkins. 2017. *Once the Buddha Was a Warrior*, 165.

- Cummiskey David. 2013. Comparative Reflections on Buddhist Political Thought: Aśoka, Śambhala and the General Will. W *A Companion to Buddhist Philosophy*. Red. Steven M. Emmanuel, 536–551. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Dalai Lama. 1998. Human Rights and Universal Responsibility. W *Buddhism and Human Rights*. Red. Damien V. Keown, Charles S. Prebish, Wayne R. Husted, XVII–XXI. Richmond: Curzon Press.
- Dalai Lama. 1999. *Ethics for the New Millennium*. New York: Riverhead Books.
- Deegalle Mahinda. 2009. Norms of War in Theravada Buddhism. W *World Religions and Norms of War*. Red. Vesselin Popovski, Gregory M. Reichberg, Nicholas Turner, 60–86. Tokyo-New York-Paris: United Nations University Press.
- East Asian Challenge for Human Rights*. 1999. Red. Joanne R. Bauer, Daniel Bell. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Gray David. 2013. The Tantric Family Romance: Sex and the Construction of Social Identity in Tantric Buddhist Ritual. W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 43–65. New York: SUNY.
- Halkias Georgios T. 2013. The Enlightened Sovereign: Buddhism and Kingship in India and Tibet. W *A Companion to Buddhist Philosophy*. Steven M. Emmanuel, 491–511. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Hanh Thich Nhat. 1996. *Being Peace*. Berkeley: Parallax Press.
- Harris Elizabeth J. 2018. *Religion, Space and Conflict in Sri Lanka: Colonial and Postcolonial Contexts*. London-New York: Routledge.
- Harvey Peter. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jatava D.R. 2007. *Buddhism in Modern World*. Jaipur: ABD Publishers.
- Jenkins Stephen. 2017. Once the Buddha Was a Warrior: Buddhist Pragmatism in the Ethics of Peace and Armed Conflict W *The Nature of Peace and the Morality of Armed Conflict*. Red. Florian Demont-Biaggi, 159–178. Cham: Palgrave Macmillan.
- Jung Kyeongil. 2012. „Just Peace: A Buddhist-Christian Path to Liberation”. *Buddhist-Christian Studies* 32 : 3–15.
- Kalupahana David J. 1995. *Ethics in Early Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- King Sallie B. 2005. *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- King Sallie B. 2011. Buddhism and Human Rights. W *Religion and Human Rights: An Introduction*. Red. John Witte, M. Christian Green, 103–116. Oxford-New York: Oxford University Press.
- King Sallie B. 2013. War and Peace in Buddhist Philosophy. W *A Companion to Buddhist Philosophy*. Red. Steven M. Emmanuel, 631–650. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Koller John M. 2018. *Asian Philosophies*. New York – London: Routledge.
- Kopf Gereon. 2015. „Peace through Self-Awareness: A Model of Peace Education Based on Buddhist Principles”. *Journal of Ecumenical Studies* 50 (1) : 47–56.

- Loy David R. 2015. *A New Buddhist Path: Enlightenment, Evolution and Ethics in the Modern World*. Somerville: Wisdom Publications.
- Meeks Lori. 2013. The Priesthood as a Family Trade: Reconsidering Monastic Marriage in Premodern Japan. W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 253–275. New York: SUNY.
- Morgan Peggy. 2007. Buddhism. W *Ethical Issues in Six Religious Traditions*. Red. Peggy Morgan, Clive A. Lawton, 61–117. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nowosad Sławomir. 2018. „Zarys etyki buddyjskiej”. *Roczniki Teologiczne* 65 (3) : 21–33.
- Obeyesekere Ranjini. 2013. Yosodhara in the Buddhist Imagination: Three Portraits Spanning the Centuries. W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 189–203. New York: SUNY.
- Perera L.P.N. 1991. *Buddhism and Human Rights: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*. Colombo: Karunaratne and Sons.
- Prebish Charles S., Keown Damien. 2006. *Buddhism – The Ebook: An Online Introduction*. [Journal of Buddhist Ethics Online Books]. (b.m.w.).
- Sasson Vanessa R. 2013. Maya’s Disappearing Act: Motherhood in Early Buddhist Literature. W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 147–168. New York: SUNY.
- Tsomo Karma Lekshe. 2013. Buddhist Perspective on Human Rights. W *A Companion to Buddhist Philosophy*. Red. Steven M. Emmanuel, 651–662. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Wilson Liz. 2013. Introduction: Family and the Construction of Religious Communities. W *Family in Buddhism*. Red. Liz Wilson, 1–17. New York: SUNY.